

Cativas e Bichas, Meninas e Moças: A subalternidade social feminina e a formação do mercado matrimonial de Macau (1590-1725)

Ivo Carneiro de Souza¹

*Vice-Rector for Research & International Relations, and Personal Chair in History,
Macau Inter-University Institute (IIUM)*

A história social de Macau constitui um campo de estudo largamente por cultivar, mais ainda quando se procura reconstruir e interpretar a circulação de crianças, jovens e mulheres que, de origem fundamentalmente chinesa e asiática, em profunda situação de subalternidade e exploração sociais, foram concorrendo quase paradoxalmente para a sobrevivência de uma presença política, económica, cultural e simbólica que se reivindicava «portuguesa». No território macaense, distinguindo-se do que se passava em outros espaços coloniais, como Goa ou o Brasil, a presença de mulheres europeias é praticamente inexistente ou fragmentária até quase finais do século XIX, quando o estado central começa sistematicamente a funcionalizar e a assalarar as longínquas administrações, contingentes militares e burocracias coloniais. Em rigor, de forma generalizada, a presença social portuguesa nos diferentes enclaves asiáticos que se organizavam sob a tutela político-institucional do chamado «Estado da Índia», da África Oriental a Timor, não mobilizava mulheres de origens europeias, descontados alguns exemplos, aventuras e esforços de circulação de orfãs, maioritariamente limitados ao enclave goês,² mas quase sem expressão no devir social de Macau.

Nestas condições históricas, o nosso trabalho de investigação tem procurado perceber como é que, entre os séculos XVI e XIX, se foram recrutando as crianças, jovens e mulheres indispensáveis para sustentar os mercados nupciais e matrimoniais que permitiram a sobrevivência de sistemas de parentesco, famílias e unidades domésticas «portuguesas» e «luso-asiáticas» em Macau. Uma pesquisa começando a perceber que a formação de um demorado sistema parental de influência social e cultural portuguesa esclarece um processo compósito de longa duração, assentando em diversas estruturas formativas, sendo uma das mais importantes a sistematização de um mercado nupcial baseado na mobilização da subalternidade social feminina que circulava no território. Diante da escassez de mulheres europeias e a interdição de aceder às mulheres chinesas de mais elevada condição social, muitos comerciantes, soldados, aventureiros e agentes políticos portugueses instalados em Macau começaram, ainda nas décadas finais no século XVI, a perseguir comunicações sexuais e matrimoniais junto de grupos femininos subalternos que, de extracção asiática, chegavam ao enclave através do rapto, da compra, da negociação e do resgate escravista. Identificam-se, desde a década de 1590, várias mulheres compradas e resgatadas em diferentes espaços dos mares do Sul da China e do Sudeste Asiático que, somadas a muitas crianças e jovens chinesas continentais, eram compradas ou raptadas em acções comerciais

e marítimas, começando depois a aceder ao casamento com portugueses, a entrar também nos seus serviços domésticos ou a participar num mercado sexual que, em larga medida, se encontra por investigar. Mais tarde, na viragem do século XVI para a centúria de Seiscentos, domina um movimento continuado de resgate e compra de crianças e jovens chinesas que, negociadas com os poderes dos mandarinatos locais, se recrutavam tanto entre as camadas mais pobres da população como entre as situações de orfandade local. Esta especialização de matrimónios, concubinatos e serviços domésticos assegurados a partir da exploração da subalternidade social dos segmentos inferiores da sociedade chinesa epocal suscitou tantos medos e escândalos como críticas entre a Igreja e as ordens religiosas missionárias, sobretudo devido à excessiva dimensão do comércio da escravatura feminina dinamizado a partir do porto de Macau. Estes problemas, embaraçando a própria sobrevivência da presença portuguesa no enclave, obrigaram imediatamente a organizar o controlo quantitativo e moral deste mercado nupcial e sexual feminino absolutamente fundamental na reprodução de um sistema de parentesco de representada «origem» portuguesa.

A partir da sua fundação, em 1569, coube à Misericórdia de Macau passar demoradamente a cumprir a tarefa de controlar social e «moralmente» o mercado nupcial feminino do território, impondo-lhe dotes, regras e, sobretudo, a vigilância da formação católica das jovens e mulheres asiáticas candidatas ao casamento ou ao serviço entre as «famílias da terra».³ Desde a década de 1590, a Santa Casa começou por apropriar o monopólio do casamento e dotação dos orfãos, exercendo um controlo firme sobre a condição católica destes agrupamentos, depois estendido a outras posições de subalternidade social feminina. Desde 1616, a Misericórdia conseguiu alargar também o seu controlo caritativo à dotação e (re)casamento das viúvas cujos maridos e protectores haviam testado à confraria ou convidando a irmandade a executar os seus derradeiros legados. Ao longo do século XVII, a Misericórdia passou ainda a dirigir atenção progressiva para o controlo do tráfico das crianças chinesas compradas e negociadas com os mandarinatos locais, as tristemente célebres *muitsai*, impondo a sua dotação e formação moral como condição para o seu acesso ao mercado matrimonial do território.⁴ Estes monopólios juntavam-se igualmente a um conjunto de privilégios gerais dirigido para o acompanhamento caritativo das populações escravas em que a Santa Casa conseguiu receber e concretizar os privilégios concedidos à Misericórdia de Goa. Com efeito, desde 1532, a Misericórdia indiana possuía o direito a vender os escravos que lhe fossem deixados em testamento, não podendo a irmandade ser demandada nos dois meses após a morte do respectivo defunto e da venda dos seus escravos.⁵ A seguir, em 1549, a Misericórdia de Goa consegue também obter o privilégio de poder tornar forros os escravos abandonados pelos seus senhores que fossem apoiados pela irmandade.⁶ Estes privilégios que se orientavam para a comunicação entre a Misericórdia e a população escrava geral, sem distinção de sexo, são depois especializados com algumas medidas de feminino impacto recebidas e aplicadas também pela santa Casa de Macau. Em 1564, o governador do «Estado da Índia», João de Mendonça, decretou a proibição das mulheres solteiras «pousarem» na porta das Misericórdias e seus hospitais, destacando a importância «moral» e exemplar dos espaços confraternais.⁷ Em 1598, D. Aleixo de Meneses, arcebispo

de Goa, distribuía especial licença para que as orfãs a casar pudessem ser recebidas na porta da Misericórdia e contrair matrimónio na sua igreja, assim contribuindo para estreitar a ligação entre as irmandades e o controlo da circulação nupcial destas mulheres em situação de profunda subalternidade social.⁸

A partir deste *corpus* de privilégios cruzado com o prestígio social e moral da poderosa Santa Casa, a irmandade vai-se progressivamente tornando a instituição mais procurada em Macau para acompanhar os sistemas de dotação e heranças que, cada vez mais assegurados pelo testamento, associavam fundações pias, herdeiros e distribuição de caridades. As muitas centenas de testamentos que, entre a década de 1590 e o primeiro quartel do século XVIII, se foram dirigindo e depositando na Misericórdia de Macau constituem uma das fontes mais importantes não apenas para os estudos gerais de história social e económica, como para a reconstrução da história da família, do casamento e das mulheres, permitindo colmatar tanto interpretações excessivamente gerais como hiatos cronológicos significativos na reconstrução da formação de um parentesco «cristão» já geral já também das chamadas «famílias macaenses».⁹ Importa, no entanto, esclarecer que o *testamento* constituía na sociedade macaense entre finais do século XVI e princípios do século XVIII uma forma minoritária de transmitir a herança, geralmente produzida pelas famílias e grupos sociais superiores ou por aqueles que utilizavam a dispendiosa intermediação de escrivânias e notários para fixar as suas últimas vontades. Apesar da escrivania mais importante na redação e organização de documentação testamentária se encontrar no interior das burocracias da Santa Casa, recupera-se alguma documentação dispersa depositada noutras instituições públicas e privadas, desde o Leal Senado ao Juízo dos Orfãos, passando ainda por vários institutos e casas religiosos. De qualquer forma, a fortuna e poder sociais acumulados pela irmandade da Misericórdia macaense em associação com o fundo monopólio da caridade que havia conseguido consolidar tenderam a concentrar grande parte das disposições testamentárias organizada no território, mais ainda sempre que os testadores procuravam dotar, legar e apoiar crianças, jovens e mulheres em subalternidade social que se queriam movimentar no mercado nupcial do enclave.

A partir de 1627, a Misericórdia de Macau deixou de se reger e organizar seguindo os estatutos das casas-mãe de Lisboa e Goa para aprovar o seu próprio *compromisso*.¹⁰ Quando se estuda este pormenorizado regulamento, minuciosamente debruçado sobre temas orgânicos e financeiros, rapidamente se percebe que o seu mais extenso capítulo se encontra comprometido precisamente com a protecção da população orfã feminina. De facto, o 25º capítulo deste *compromisso*, intitulado «De como se há-de dotar as orfãs», começava por estabelecer que «nos dotes das orfãs que estão debaixo da administração desta Casa da Misericórdia, se guardarão exactamente todas as condições e circunstâncias que os testadores apontarem em seus testamentos: e no mais que se não encontrar com a disposição dos ditos testadores se cumprirá o que se ordena neste Compromisso por assim parecer mais para o serviço de Deus, autoridade da Casa e bem das mesmas orfãs».¹¹ Seguiam-se catorze rigorosos parágrafos prescrevendo a aceitação, circulação e mobilização das disposições testamentárias deixadas à Misericórdia, formalizando uma pormenorizada base jurídica e

financeira que a irmandade viria a alargar à gestão de todos os legados dirigidos a situações de inferioridade social feminina, das escravas às viúvas. A partir destas normas, o prestígio social e moral da Santa Casa tanto como o rigor e cuidado na gestão financeira destes patrimónios permitiu atrair centenas de testamentos e legados¹² que, desde finais do século XVI, foram também gerando verdadeiras obrigações consuetudinárias no seu cumprimento mesmo quando tratavam casos e tipos diversificados de inferioridade social feminina. À medida que se caminha no interior do século XVII, a documentação testamentária disponível trata de esclarecer que, na longa duração, o apoio à subalternidade feminina e a sua colocação no mercado matrimonial do território começam a constituir uma das principais preocupações sociais e religiosas da Santa Casa macaense com profundo impacto na estruturação de uma organização social e parental «cristã» do território. Esta selectiva distribuição de uma caridade dirigida ao «feminino» organiza uma orientação social dominante da Misericórdia de Macau que, entre finais do século XVI e princípios do século XIX, se encontra ainda largamente por investigar, mas que talvez se mostre incontornável para se começar a reconstruir uma área pouco estudada na reprodução social e familiar das populações cristianizadas nos enclaves coloniais portugueses da Ásia, especialmente relevante para a compreensão da morfologia da formação de uma minoria cristã euro-asiática com demorada predominância social e simbólica nos destinos históricos das estratégias de sobrevivência de Macau. É precisamente esta investigação que agora se começa a divulgar neste estudo, principiando por inventariar as situações e condições de subalternidade social feminina que, pelo dote depositado na Santa Casa, se procurava orientar para o matrimónio cristão e a formação de famílias de representada prole «portuguesa». Apesar de termos estudado densamente mais de cinco centenas de testamentos depositados nos arquivos e colecções da Misericórdia de Macau presentemente preservados, este trabalho de divulgação seleccionou apenas a documentação testamentária que, entre 1590 e 1725, concretizou obrigações e legados para dotes e esmolas matrimoniais femininas. Se as balizas cronológicas especificam estruturas duráveis na mobilização e apoio confraternais à inferioridade social feminina, anteriores ao aparecimento de outras instituições assistenciais, como as «casas de expostos» ou os «colégios», já o *corpus* exemplar investigado sublinha num comum cenário caritativo uma variedade de tipos e terminologias sociais que, mesmo quando perspectiva uma dominante população feminina de escravas chinesas e asiáticas, cura de introduzir-lhe categorizações de diversidade denunciando a complexidade das suas protecções, apoios e dotes tanto como movimentações afectivas, familiares e sociais.

Orfãs e Viúvas

Uma das categorias que mais mobilizava a caridade testamentária dirigida à Santa Casa macaense encontra-se na noção geral de «orfãs», rapidamente se compreendendo que o seu principal destino social se jogava na possibilidade de convocar os dotes indispensáveis para garantirem a sua circulação no mercado nupcial do território. Um dos primeiros testamentos que se descobre a distribuir verbas importantes para o casamento de orfãs data ainda de 1590,

sendo ditado pelo próprio provedor da Santa Casa da Misericórdia de Macau, António Rebelo Bravo. Talvez por ter deparado com a brutal realidade da orfandade e subalternidade social femininas no enclave macaense, correndo a par com a dificuldade de mobilização de um mercado nupcial capaz de satisfazer a demanda dos mercadores e aventureiros portugueses instalados ou movimentando-se pelo território, Bravo conseguiu recolher nessa data 300 taéis de esmolas para apoiar o matrimónio de orfãs, a que somou a sua própria dotação privada de 100 taéis para apoiar o casamento de duas outras.¹³ A seguir, em testamento assinado a 30 Dezembro de 1592, João Pires, um mercador privado residente em Macau, deixava a terça parte da sua herança para dotar o casamento das «orfãs dos Portugueses as mais pobres que se acharem».¹⁴ Esta documentação testamentária mostra-se nesta década final do século XVI progressivamente mais especializada como se comprova através do estudo do testamento de João de Lagea, fechado a 12 de Dezembro de 1592. Comerciante com rendimentos e capitais abundantes aplicados nas viagens do Japão, Lagea legou 200 pardaús à Misericórdia de Macau com a obrigação explícita de dotar o casamento das seguintes orfãs: uma «cunhada de António da Costa», a «filha de Francisco Rosa», a «filha de Baltasar Lopes» e a «filha de Tomé Álvares». Para assegurar a integração destas orfãs no apertado mercado matrimonial de Macau, o testamento prescrevia ainda que os dotes só poderiam ser dados pela Santa Casa directamente aos maridos destas orfãs «quando casarem».¹⁵

Em termos generalizados, estes doadores saídos dos tráficos mercantis alimentados pelo enclave preferiam entregar à provedoria e mesa da Misericórdia somas significativas em dinheiro para serem aplicadas a «risco» tanto nas viagens comerciais marítimas organizadas a partir de Macau quanto a depósito obrigacionista em instituições públicas e privadas, estendendo-se do Leal Senado às várias casas e instituições religiosas cristãs. Cura-se, todavia, de investimentos extremamente dependentes dos instáveis cálculos dos sucessos mercantis que, sujeitos às conjunturas económicas regionais e à «impenetrável» especificidade dos tratos exteriores do grande império do meio, nem sempre acompanhavam lucrativamente a generosidade destes legados pios que procurava estruturar um continuado sistema de dotação e atracção da nupcialidade feminina. Em 23 de Janeiro de 1593, por exemplo, Baltasar de Sá deixou cem cruzados à Santa Casa da Misericórdia para se lançarem a *riscos do mar* em vários barcos da cidade, recolhendo-se os lucros para apoiar o futuro dote matrimonial das duas filhas de Gonçalo Vaz, seu antigo feitor entretanto falecido. Deu-se a uma das orfãs a sua parte quando casou com Gaspar de Faria, mas já a outra não conseguiu arrecadar o seu dote porque o dinheiro investido em mercadorias se havia perdido com o naufrágio do juncó da viagem de Malaca, em 1600, afundando-se o seu carregamento de 240 *cates* de seda. Mais tarde, porém, também esta orfã haveria de casar com Francisco de Sousa «a quem se entregou por ordem desta Santa Casa».¹⁶ Em 1616, um outro comerciante importante de Macau, Francisco das Naus, dono de várias embarcações e mercador de largos cabedais nos circuitos do Japão e do Sudeste Asiático, decide igualmente legar no seu derradeiro testamento cem *taéis de prata* à Misericórdia para se investirem a *riscos do mar* nas viagens e negócios com o arquipélago nipónico, mobilizando-se depois os seus ganhos para que se «casem as orfãs filhas de portugueses por haver muitas nesta

terra desamparadas».¹⁷ Simão Conrado legou 50 *pardaus de reales* à Misericórdia macaense por testamento ditado a 10 de Junho de 1622 com a obrigação de se lançarem *a risco* para se casar uma orfã desamparada que haveria de ser indicada pelo seu confessor pessoal, um sinal evidente de proeminência social.¹⁸ Estas disposições por investimentos de risco, sobretudo nos tratos marítimos, voltam a encontrar-se no testamento de João Vieira, mercador residente em Macau, em documento datado de 15 de Janeiro de 1673, deixando à Santa Casa 100 *pardaus* para casamento de «orfãs filhas de irmãos as mais pobres e desamparadas que houver».¹⁹ Uma opção que, entre muitos outros casos, se recupera também em 1692 quando Rodrigo Gonçalves da Câmara entendeu reservar em testamento a sua terça à Misericórdia macaense que, avaliada em significativos 1300 taéis, deveria investir-se neste caso em «gastos da terra», sobretudo em penhores de ouro e prata, mobilizando-se os lucros para se «casarem orfãs pobres e desamparadas».²⁰

Seguindo este tipo de testamentos no primeiro quartel do século XVIII, parece voltar a deparar-se com uma preferência clara pelos investimentos em ligações e tratos comerciais marítimos em comunicação com a recuperação das ligações comerciais de Macau com o Sudeste Asiático e o desenvolvimento do monopólio dos tratos do sândalo, da escravatura e da cera de Timor. No testamento ditado em 1723 por Lino Pereira, descobre-se um legado de 500 taéis deixado à Misericórdia para se aplicarem *a risco de mar*, distribuindo-se depois a terça parte dos lucros para apoiar o casamento de «pobres e desamparadas orfãs e viúvas».²¹ O testamento de outro rico comerciante local, Francisco Rangel, organizado já em 1724, legava outros 500 taéis *a risco de mar*, mas decide alargar o campo feminino a dotar em casamento a «orfãs e viúvas».²² Um ano mais tarde, em 1725, as verbas testamentárias de Roque Gonçalves compreendiam uma dotação de 100 taéis a *ganhos do mar* para apoiar igualmente o matrimónio de «orfãs e viúvas».²³

Muito mais raros são os legados deixados à Misericórdia de Macau para dotarem apenas o casamento de viúvas. Apesar da viuvez feminina poder ter sido uma realidade ampla e marcante na história social do enclave, reunindo provavelmente muitas mulheres jovens, sobretudo de origem asiática, apenas se recuperou um testamento singular exclusivamente comprometido com um caso de viuvez feminina. Em 1607, um mercador activo em Macau, Francisco Castanho, procura preocupar-se nas suas últimas vontades com o apoio ao futuro casamento legal de uma jovem mulher que havia vivido maritalmente consigo em sua casa, pedindo «ao Padre Reitor do Colégio da Companhia desta cidade, ao padre procurador do Japão que ora é e a quaisquer que ao diante for, que por amor de Nosso Senhor e da Virgem Nossa Senhora e por amor e desejo que sempre tiveram e têm a todos os cristãos e mui particularmente destas partes de Japão e China queiram pôr olhos a esta pobre viúva favorecendo e ajudando, pois nestas partes nasceu e delas é natural e um filho seu». Apesar de omitir o nome da sua protegida e antiga companheira, Castanho deixou na Misericórdia 500 *pardaus de reales* para se investirem *a risco* marítimo nas viagens do «Japão ou de Goa» e para se mobilizarem os seus lucros na dotação matrimonial desta «viúva».²⁴

Noutros exemplos, descobrimos uma sorte de dotação ao contrário, apoiando com verbas legadas à Misericórdia jovens solteiros com a condição de se matrimoniarem ou abraçarem a

carreira religiosa. Assim ocorre no demorado e importante testamento de Francisco Carneiro de Sequeira, capitão-mor das ilhas de Solor e Timor, redigido em Macau, a 4 de Novembro de 1667. Sequeira deixava a soma muito mais do que generosa de 2000 taéis a «um menino António que me nasceu em casa filho de uma moça Cecília» para que fosse para Macassar e, por via do padre Manuel de Miranda ou dos Padres da Companhia de Goa, pudesse estudar no seminário local «até ser homem». O antigo capitão, agora residente em Macau, legava à Misericórdia quantia semelhante para apoiar nas mesmas condições «outro menino de nome José filho de uma moça Sumba». Depositado na irmandade, este «tesouro» de 4000 taéis deveria servir para, caso os referidos «meninos» não tomassem estado religioso, dotar os seus casamentos com «orfãs filhas de portugueses desamparadas».²⁵

Por vezes, também com alguma raridade, aparecem sacerdotes a distribuir dotações piedosas gerais para apoiarem o casamento tanto de orfãs como de viúvas. É o que ocorre em 1637 quando o padre Manuel Pereira, um clérigo secular, decide deixar generosamente em testamento a terça parte dos seus bens não apenas para acautelar «as necessidades das minhas parentas», mas também para o casamento de «viúvas honradas e filhas de irmãos da santa Casa».²⁶

Algumas mulheres confiavam verbas significativas das suas testamentarias para apoiarem a circulação matrimonial de orfãs e viúvas tanto dos seus próprios meios familiares como oriundos da subalternidade que se entregava aos cuidados caritativos da Misericórdia. Esta produção testamentária feminina é especialmente importante porque denuncia a apropriação de fortunas mercantis impressivas por mulheres residentes em Macau, maioritariamente de origens chinesas e asiáticas, enviuvando geralmente cedo e conseguindo acumular poder e prestígio sociais que, depois, começavam através desta documentação formal a concretizar expressões tanto estamentais como jurídicas. Seguindo as imposições da cronologia, Francisca Coelho, em testamento fechado a 18 de Setembro de 1611, deixava à Santa Casa de Macau 50 *pardaus de reales* para se depositarem a ganhos de juro de 7% no Juízo dos Orfãos, recolhendo-se os lucros para dotar o casamento de uma filha de António Borges, de seu nome Catarina.²⁷ Susana da Costa legou 200 *pardaus* para a Misericórdia investir em 1613 a *riscos da terra ou do mar* para dotar o matrimónio das orfãs de sua obrigação.²⁸ A história de Francisca Dias, viúva do japonês Pedro Rodrigues Mangoymon com quem se casara em Macau, parece ainda mais enredada: o seu marido deixara-lhe 4800 taéis de prata e várias dívidas para receber que, incluindo algumas casas, decide deixar em testamento à Misericórdia, em 1642, para que a irmandade pudesse resgatar os créditos, investir o dinheiro e dotar depois o seu próprio (re)casamento.²⁹ Agostinha Pires é mais clara no seu testamento de 1691: deixa à Santa Casa 500 taéis para «casamento de orfãs» ou para se «meterem leigas no convento das freiras», numa referência às clarissas macaenses.³⁰ Em 1713, é a mulher de um falecido comerciante português de Macau, Violanta Rodrigues, de origem chinesa, a legar 200 taéis para se investirem nos «barcos desta cidade a pessoas seguras e os lucros se dividirão da maneira seguinte, a saber: uma metade para esmolas na Mesa às orfãs e viúvas honradas».³¹ Em 1725, outra viúva de mercador lusitano, Isabel Pinto, deixou estipulada nas suas derradeiras vontades uma expressiva verba de 1500 taéis para a Misericórdia de

Macau investir em ganhos da terra para «ajudar casamento de orfãs».³²

Neste panorama compósito, existem ainda outros casos em que os legados testamentários optam já não apenas por generalizar piedosos dotes em direcção a orfãs e viúvas, mas que estipulam condições morais importantes para a sua concretização. Em testamento fechado em 1691, Manuel Favacho, outro comerciante de Macau com interesses na propriedade de navios privados da cidade, decide deixar a significativa quantia de 2000 pardaus para serem investidos pela Misericórdia em tratos marítimos, destinando uma quarta parte dos lucros para dotar casamentos de «mulheres viúvas, orfãs honestas e desamparadas», a que ainda acrescentava mais 1000 pardaus para todos os anos se casar «uma orfã, filha de portugueses e irmãos da Santa Casa, que será donzela, e de boa fama, e se não houver uma tal orfã, se casará com os ditos lucros uma viúva de boa fama que tenha sido mulher de irmão da Santa Casa ou seja filha de irmão da Santa Casa».³³ Se as condições morais remetem para categorias gerais da ética cristã que, como a «boa fama» e a «honestidade», se cruzavam com a pobreza e desamparo, mais relevante se mostra esta hierarquização distinguindo a *donzela* – uma mulher solteira virgem – da *viúva*, o derradeiro segmento social em situação de subalternidade a consolar, dotar e (re)colocar no mercado matrimonial, funcionando como uma sorte de reserva demográfica e nupcial.

Cativas e Bichas

A maioria das orfãs e viúvas que receberam apoios gerais ou particulares nos legados anteriores era de origem chinesa e asiática, mas exibiam condições sociais muitas vezes completamente opostas. É precisamente esta dispersão de posições estamentais e consideração sócio-simbólica que se recupera no testamento de Joana Pestana, viúva de um mercador de Macau, legando a 1 Abril de 1593 uma larga colecção de obrigações testamentárias a cumprir pela Santa Casa: deixava a duas filhas de Catarina Fernandes, Maria e Isabel, 100 *pardaus de reales* para «a vida de seus casamentos»; a uma Francisca Pires «que tenho em casa 50 pardaus a risco para casar»; a Francisca Pereira, também da sua casa, outros 50 taéis «para casar»; às duas filhas de Gonçalo Vaz, Maria e Filipa, legava 10 *pardaus de reales* para que «os entreguem a alguém a risco para ajuda de seus casamentos»; à filha de Violante Nunes, Isabel, deixava o testamento 50 pardaus «para casar»; para as duas filhas de Pedro Vaz, cunhadas de António da Costa, seguiam 100 pardaus de reales para apoiar os seus matrimónios; as filhas de Rui Mendes «que estão em casa de Mexia Vaz» receberiam para suportar os seus casamentos 100 pardaus; uma filha de Lopo Viana, de seu nome Isabel, haveria ainda de recolher 100 pardaus para o seu futuro casamento. Para além desta constelação de jovens da «casa» e outras dispersando-se por um verdadeiro tipo de clientela feminina, Joana Pestana estabelece ainda no seu testamento legados dirigidos a algumas das suas escravas chinesas. Assim, o documento testamentário esclarece «que tenho uma moça de nome Maria nascida em casa que deixo forra com 50 pardaus de reales e morrendo antes de casar ficarão à Misericórdia». A seguir, o testamento recorda ainda «que tenho uma moça casta china por nome Ana a quem deixo forra com 20 pardaus de reales para seu casamento

e morrendo antes de casar ficará à Misericórdia».³⁴ A partir deste exemplo, vários outros documentos testamentários se dirigem para este mundo de profunda inferioridade feminina em que a situação de escravatura é geralmente categorizada a partir da noção de «cativa».

Em 1600, Luzia Lobato, mulher de Cristovão Soares Monterroso, mobilizava igualmente algumas verbas do seu testamento para deixar à Santa Casa de Macau obrigações para com as suas escravas asiáticas. Em dois casos, a testadora decide optar pela venda de duas escravas chinesas para com o investimento dos dinheiros arrecadados apoiar através da Misericórdia macaense o casamento de uma «menina» da sua protecção, estipulando «que tenho uma menina casta china que ainda não é cristã, e assim mais outra moça casta china as quais mando que se vendam e o que derem por elas deixo em esmola a uma menina filha de Fernão Carvalho e de Francisca Pires, a qual prata darão na mão de Estevão Pires para que traga a ganhos e risco da dita menina até ser de idade de casar». A seguir, num outro exemplo mais generoso, uma escrava japonesa recebe alforria e um depósito legado à Santa Casa para apoiar o seu futuro matrimónio. O documento testamentário esclarece, por isso, «que tenho uma moça casta japoa por nome Madalena a quem deixo forra e mando que de minha fazenda lhe dêem 10 pardaus de reales com condição que esteja recolhida em casa de meu compadre Fernão de Palhares para que ela case».³⁵ Parece importante destacar esta insistência na situação de castidade destas escravas, condição duplamente para a sua venda e para a sua circulação no mercado nupcial de Macau. Ao mesmo tempo, este caso sublinha uma larga interrelação de diferentes tipos sociais femininos e a sua movimentação no interior dos sistemas de clientelas e alianças que se estabeleciam entre as famílias dos mercadores residentes e estabelecidos no enclave macaense.

Um ano mais tarde, em 1601, descobrimos um mercador com morada em Macau, Pedro de Roboredo, a dirigir à Santa Casa da Misericórdia uma obrigação testamentária em que uma escrava chinesa consegue obter a alforria e um dote matrimonial depois de um período de serviço à esposa do testador. Visitando este documento em que se encontra já a noção de «cativa», Roboredo estipula a seguinte obrigação junto do provedor e mesários da irmandade: «a moça casta china é minha cativa mando que sirva a minha mulher oito anos, eles acabados mando que fique forra e lhe deixo 30 pardaus para seu casamento e mando que andem na mão de Matias Gonçalves a seu risco».³⁶ Esta comunicação entre serviço, alforria e casamento de escravas chinesas recupera-se também nas disposições testamentárias que Agostinho Varela dirigiu à Misericórdia de Macau em 24 de Maio 1607. O testador possuía uma «cativa minha Isabel» que decidia nestas suas últimas vontades deixar forra «com 40 pardaus com condição de servir sua sobrinha até ao dia de casar». As mesmas obrigações contemplavam uma «cativa casta China Paula» que seria liberta depois de «servir a sua sobrinha até casar». Por fim, o testamento de Varela prescrevia ainda à Misericórdia para velar por «uma moça Gracia» que haveria de servir «a minha sobrinha 15 anos e depois fique forra».³⁷ Esta circulação familiar de escravatura feminina recupera-se também no testamento encerrado a 7 de Novembro de 1636 por Juliana Dias, deixando «uma moça Domingas casta bengala sua cativa à sua neta Isabel».³⁸ Noutros exemplos, a movimentação destas cativas dirige-se para instituições caritativas do território, como se visita no testamento ditado a

20 de Agosto de 1632 pela viúva de um comerciante de Macau, Joana Soveral, decidindo deixar duas «bichas ambas minhas cativas nascidas em casa (...) por nome Paula casta Jaoa e outra por nome Ana Paula» ao hospital da Misericórdia de Macau para servirem durante quinze anos e «depois fiquem forras».³⁹

Estes cruzamentos de tipos e circulações de mulheres chinesas e asiáticas em situação de escravatura chegam a movimentar cativas para o interior mesmo das casas de antigas escravas libertadas que tinham conseguido mobilizar os dotes dos seus senhores para casar e construir as suas próprias unidades domésticas. É o que se descobre nas disposições testamentárias que, em 1610, Isabel Taveira dirigiu à vigilância da Misericórdia de Macau. Neste caso, a testadora obriga a irmandade a executar a sua derradeira vontade de deixar durante quinze anos «em cativo» duas «cativas chinas» na casa de Paula Sira que, de origem chinesa, tinha sido também sua escrava antes de receber a alforria para se matrimoniar com um mercador português activo no território.⁴⁰

A partir, pelo menos, de 1631, este tipo de fontes testamentárias começa a associar estreitamente – como se viu atrás no testamento de Joana Soveral – as categorias de «cativas» e «bichas». Com efeito, seguindo as lições do testamento fechado a 24 de Janeiro desse ano por Luísa Pereira, recupera-se um documento dirigido à Misericórdia de Macau em que a testadora decidia a sorte de uma sua escrava chinesa nestes precisos termos: «a bicha por nome Antónia nascida em minha casa de idade de 19 anos pouco mais ou menos deixo forra e lhe deixo 100 pardaus de reales para seu casamento e assim mais o rosário de coral com seus extremos de ouro e cruz que no testamento se declara e dois caixões um grande e outro pequeno e a cama onde falecer, o qual dinheiro e o mais se dará para seu casamento». Apesar desta caridade que convocava mesmo objectos de sentido uso e devoção pessoais, Luísa Pereira não deixa de recomendar que, caso a sua Antónia «não proceda bem», o dote deveria sair permanecer intacto nos cofres da Misericórdia macaense.⁴¹

Identificado até aqui como um termo referenciando a escravatura feminina infantil e juvenil de origem chinesa, o conceito epocal de «bicha» mostra-se nesta documentação mais amplo abarcando outras situações de escravatura feminina asiática na sociedade macaense seiscentista. Assim, no testamento organizado em 28 de Janeiro de 1634 por Rui Vaz Pinto, comerciante estabelecido em Macau, começa por se responsabilizar a Santa Casa por «uma moça casta china Grácia que deixa a sua afilhada para servir e depois lhe façam alforria». Seguem-se disposições sobre «uma bicha casta bengala» que deveria servir vinte anos em casa de Manuel de Veiga. Uma outra escrava chinesa haveria de passar a trabalhar em casa de Bernardo Garcês e «para depois casar a dita bicha lhe deixo 20 pardaus que se dêem a gastos até que se case».⁴²

Noutros casos, encontramos testadores a encaminhar as suas escravas para afilhados pobres, como ocorre com Barbosa de Lemos que, a 27 de Junho de 1632, deixava as suas casas ao seu *afilhado* António Nunes, pedindo à Misericórdia que, por «ele ser pobre», empregasse os rendimentos para evitar que deitasse «fora a Maria Nunes por ser pobre enquanto for possível». A «história» teve, porém, um desenvolvimento inesperado: a escrava Maria morreu e a Santa Casa herdou as casas de Lemos que vendeu depois em proveito próprio.⁴³ O mesmo

tipo de circulação social encontra-se nas disposições testamentárias dirigidas à Misericórdia de Macau por Miguel Correia da Costa, a 15 de Março de 1637. O testador decide deixar forra «uma menina que tem em sua casa Anica casta china», depositando na Santa Casa 200 *pardaus de reales* que «são para arriscar até ao seu casamento» e deixando-lhe ainda duas «bichas», uma «Catarina casta bengala e Jacinta casta Macassar».⁴⁴

As preocupações em libertar esta escravatura feminina de «criação familiar» e em assegurar a sua circulação no mercado nupcial de Macau frequentam-se em alguns testamentos marcados por um evidente pendor caritativo, recordando essa vetusta ideia bíblica das «obrigações recíprocas» entre senhores e escravos. No testamento que datou de 30 de Outubro de 1635, Francisco Rodrigues mobiliza a Santa Casa para proteger e apoiar o casamento de uma sua escrava, cuja história rememora, esclarecendo que «comprei uma menina por nome Luísa sendo de idade de vinte dias não com tenção de cativo senão com amor de filha a quem fui criando com o mesmo amor que se algum tempo houver alguns impedimentos como no mundo sucedem declaro que a deixo forra e livre para todo o sempre. Deixo-lhe 500 patacas para gastos no Japão e Manila até ter idade de casar».⁴⁵

Estes sentimentos caritativos para com a escravatura doméstica feminina, sublinhando a centralidade da sua conversão ao catolicismo, enquanto justificação piedosa do próprio «cativo», voltam a organizar o extraordinário testamento de Beatriz de Sousa, viúva de um antigo rico comerciante português de Macau. Dirigido à Santa Casa a 9 de Março de 1639, o documento testamentário da opulenta viúva começa por declarar «que deixo livre a uma moça china por nome Joana porque o foi sempre desde o seu nascimento e que ainda que a resgatei por alguma prata que foi muito pouca nenhum outro intento tive mais que trazer ao conhecimento de nossa santa fé por meio do baptismo e de a amparar como agora faço e assim lhe deixo 100 taéis de boa prata para seu casamento e peço aos Senhores Provedor e irmãos da Santa Casa a mande recolher para com a dita esmola se casar». A seguir, uma outra escrava «mestiça» da criação de uma sua familiar é beneficiada com estas obrigações precisas e muito generoso dote: «tenho mais uma menina mística por nome Maricas filha de Mónica de Sousa que foi de minha obrigação a quem deixo 500 taéis que andarão a gastos da terra de 10% e peço à Santa Casa a mande recolher em alguma aonde possa aprender os bons costumes para dali se casar por sua ordem com a dita prata; e mais lhe deixo uma bicha casta por nome Isabel, duas voltas de cadeia, uma volta de rosário com seu louvado, e três aljofres, dois pares de pensamentos, dois anéis, uma rosa de cabeça, um cálice, quatro aljofres, um relicário de Ceilão, dezassete botões de prata sobredourada e uma caixa com seu fato de vestir». Estas riquíssimas dotações em dinheiro e alfaías pessoais não esgotavam as derradeiras vontades de Beatriz de Sousa que recordava ainda a sorte de uma sua antiga escrava, Maria Fernandes, falecida depois do seu casamento com um mercador português, Luís Álvares. A nossa piedosa testadora havia deixado «umas casas» a Maria Fernandes para dote do seu casamento com obrigação à Santa Casa de investir as suas rendas a «risco de mar». No entanto, Luís Álvares tinha decidido empregar estes rendimentos nos seus negócios na Cochinchina, tendo Beatriz de Sousa aproveitado para reparar as casas e melhorar as suas rendas. Entretanto, como tantas vezes acontecia com estes agitados mercadores de

Macau, Luís Álvares «anda perdido no Japão pelo que se não regressar as casas se usem para agasalhar as outras moças da sua obrigação».⁴⁶

Não se pense, porém, que este tipo de disposições testamentárias se encontra estavelmente pautado apenas por estes exemplos de caridade culminando na alforria e dotação matrimonial desta escravatura feminina doméstica. Tropeça-se, por vezes, com testamentos em que a distribuição de piedosas vontades terminais se embaraça com evidentes sinais de discriminação de algumas destas cativas, significando essa sorte de «ajuste de contas» final das contradições que se viviam demoradamente no interior destas famílias extensas, misturando à família biológica essa outra «família» de criados, servidores e escravos. Em 1655, Maria de Torres decide depositar na Santa Casa a importante quantia de 3000 cruzados mais as suas casas, hortas e boticas, metade para «a confraria do Santíssimo Sacramento da minha freguesia» e a outra parte para dotar o casamento das suas «moças excepto a bicha Cloré que não terá parte alguma nesta repartição». Infelizmente, as suas outras duas escravas chinesas haveriam de falecer antes de casarem, sendo o dinheiro do legado arrecadado pela Misericórdia que vendeu ainda em leilão os bens restantes. Numa informação com interesse para a história dos preços de Macau, as duas casas e hortas deixadas por Maria de Torres renderam em 1681 a quantia de 626 taéis, enquanto as boticas se venderam por 96 pardaus.⁴⁷ A provedoria e mesa da irmandade decidiu posteriormente empregar estes recursos significativos no apoio às «orfãs e viúvas da santa Casa».⁴⁸

No final do período em estudo, em 1725, parece terem-se alargado as condições e extensão do recrutamento desta escravatura feminina. É o que sugere o testamento ditado nesse ano por Paula Correia, deixando à Misericórdia as suas casas e roupa para a manutenção das suas «criações»: Micaela, 40 anos; Maria, de 26; «Joana, moça timora, 60»; «Esperança, timora, 70»; «Dorotea, timora, 50». Ao longo do século XVIII, em comunicação com o monopólio do sândalo, os comerciantes de Macau começam a carregar em Timor expressivas quantidades de escravos com especial destaque para uma abundante jovem escravatura feminina que começa a invadir unidades domésticas privadas e mesmo instituições públicas e religiosas de Macau. Apesar dos números excessivamente redondos do testamento de Paula Correia – destacando mais «qualidades» do que «quantidades» – as três escravas timorenses beneficiadas pelas suas últimas vontades parece indiciarem resgates feitos ainda no início do período setecentista, precisamente quando estes tratos escravistas consolidam o interesse dos mercadores macaenses pelas viagens marítimas à ilha de Timor. No entanto, este alargamento da população escrava de Macau acabaria por ampliar também a colecção de investimentos na sua assistência que, correndo a par com a multiplicação de situações de funda subalternidade, suscitaram a especialização e aparecimento de novas instituições sociais de acolhimento e caridade que, como as casas de «expostos» e «enfeitados», os «recolhimentros» e «colégios», obrigam futuramente a ampliar o tempo e a especializar os espaços sociais deste programa de investigação.

Meninas e Moças

Apesar da circulação epocal dessas categorizações mais particulares de «cativas» e «bichas» ou dessas expressões mais genéricas de «orfãs» e «viúvas», sublinhando diferentes aspectos sociais, estamentais e jurídicos da identificação sócio-simbólica da subalternidade feminina, as fontes testamentárias não deixam de suscitar dificuldades na sua rigorosa interpretação tipológica. Deve recordar-se que esta documentação testamentária reflecte não apenas uma generalizada *mens mercatoris*⁴⁹ de comerciantes residentes em Macau habituados a uma produção escrita geralmente intermediada por notários e escrivães locais, nos casos vertentes quase sempre vinculados às escriturarias e mesas da Misericórdia. A participação directa destes mercadores e das suas viúvas, muitas delas de origem asiática, na organização desta documentação testamentária limitava-se à sua assinatura que, mesmo assim, em muitos casos, revela reduzidos níveis de alfabetização. As fórmulas testamentárias são, por isso, repetitivas, copiando recorrentemente as normas sugeridas pela própria Santa Casa, sendo o espaço mais original destes testamentos precisamente ocupado pelas minuciosas obrigações dos legados vinculados pelos testadores a fundações pias de missas e capelas, heranças, dotes e esmolas. É nestes andamentos que se recupera uma certa terminologia social em que se procura também acomodar mulheres, geralmente jovens, em incomodativa situação de dramática subalternidade social. Esta terminologia é frequentemente tão instável como imprecisa até porque frequenta maioritariamente mulheres em escravatura e, por isso, despidas de quaisquer direitos, constituindo formal e normativamente uma espécie de grupo sem direito. Neste campo, é precisamente esta circulação destas escravas entre serviço e alforria, entre doação e transmissão piedosa que vai justamente gerando algumas franjas de direitos entre o consuetudinário e a herança. Seja como for, a instabilidade da terminologia social desta documentação não pode deixar de sublinhar a demorada preferência por dois termos gerais: *menina* e *moça* são os qualificativos mais abundantes nesta documentação e, como se foi visitando anteriormente, tendem mesmo a acompanhar, preceder ou adjectivar algumas dessas situações de subalternidade de orfãs, viúvas, *bichas* e cativas.

É possível que, ainda nos finais do século XVI, as noções de *menina* e *moça* ajudassem a perspectivar pela formalização de uma escrita jurídica tipos de subalternidade social feminina que, de diferente expressão etária, social e simbólica, esta documentação testamentária tentava tratar de um ponto de vista fundamentalmente piedoso e caritativo. Apesar de se encontrarem os dois termos num mesmo documento, uma pesquisa comparativa das fontes disponíveis parece sugerir algumas diferenças na utilização destas noções: *menina* aplica-se geralmente a uma escrava ou dependente feminina infantil e adolescente, enquanto *moça* se mobiliza para escravas e dependentes femininas jovens e adultas em idade matrimonial. Não se consegue apurar a dimensão etária quantitativa precisa desta distinção – recorde-se, atrás, essa «Joana, moça timora», de 60 redondos anos –, mas a ocorrência simultânea dos dois termos num único testamento autoriza a sublinhar esta especialização. *Meninas* e *moças* têm em comum uma predominante subalternidade social, sendo esmagadoramente escravas ou libertas de origens asiáticas e «mestiças», circulando no interior de unidades domésticas

de Macau sob o acolhimento maioritário de um protector/senhor masculino que, mercador ou com fortes ligações aos negócios animados pelo enclave, mobiliza os seus rendimentos para lhes promover uma educação cristã, abrigo em sua casa ou de pessoa de sua confiança, alimentação e vestuário em troca de favores estendendo-se das comunicações sexuais ao trabalho doméstico.

A primeira frequência do termo *menina* na documentação testamentária estudada aparece-nos em 1591 quando Francisco Brás Antunes deposita na Misericórdia de Macau 70 *pardaus de reales* que, para apoiar o casamento de «uma menina Alarica que lhe nasceu em casa», deveriam ser investidos pela irmandade a «ganhos da carreira do Japão na mão de António Francisco da Mata». ⁵⁰ Um ano depois, a 13 de Agosto de 1592, o mercador e proprietário urbano macaense Francisco Saraiva deixava em testamento à Santa Casa da Misericórdia de Macau dez cruzados para o dote de casamento da «menina Isabelinha»: sua protegida, adolescente, o documento testamentário esclarece não se tratar de «sua filha», mas de «menina de criação» acolhida «em casa de Afonso Pires». Compreende-se mesmo a predilecção do mercador instalado em Macau pela sua *menina*, esclarecendo o seu testamento que, de uma segunda verba reclamada pela «orã Maria» não se «devia dar nada», porque já havia casado e recebera o seu dote, assim reservando a parte disponível da sua fortuna para cuidar exclusivamente do futuro dessa sua Isabelinha. ⁵¹ Mais alargado se mostra o dote tríplice inscrito no testamento de Simão do Rego, organizado a 12 de Setembro de 1626, depositando na Santa Casa «da sua terça uma parte a uma menina Ana que está em casa de Vicente Rodrigues para ajuda do seu casamento; outra parte dividida em duas, uma a outra menina Angela que está em casa de Francisco Fernandes sotopiloto do mar do Japão para ajuda do casamento; outra parte a outra menina Maria filha de Úrsula Pereira mulher china que mora na ponta da Varela para casamento». ⁵² Muito mais breve é a economia do testamento de Domingos Silva, fechado em 1629, legando através da Misericórdia macaense «a uma menina Inácia para casar 100 taéis de reales». ⁵³

Noutros exemplos menos frequentes, os documentos testamentários são mais precisos na descrição destas «meninas de criação», detalhando as suas origens asiáticas, a sua compra e condições de acesso a um futuro matrimónio. É o que se visita no testamento depositado na Misericórdia de Macau em 1601 por Manuel Gomes Coelho, legando «a uma menina casta China que comprei por nome Maria para a criar como minha filha, 150 taéis de prata de seda os quais se entregarão na mão da Senhora Juliana de Tazil aonde fica a dita menina, que por amor de Deus a agasalhará e arriscará a prata a metade para Japão até ser de idade de se poder casar com um homem português bom homem». Este testamento deixava também a «uma menina orã filha de Manuel Pires que está em casa de Paulo Corvo» dez *pardaus de reales* para o seu casamento, dotando ainda uma «menina filha de Luzia de Sousa que pousa no campo de Pantane» mais vinte *pardaus de reales* para o provedor da irmandade «os trazer a ganhos para seu casamento». ⁵⁴

Alargando a sociologia e estado destas protecções masculinas, noutros documentos testamentários encontrámos sacerdotes seculares instalados em Macau a dotar o casamento de algumas *meninas* da sua preferência. Assim, a 16 de Setembro de 1689, o padre Jacinto

Rodrigues Ribeiro deixava no seu testamento 230 taéis à «menina Agostinha para ser criada pela Misericórdia até ter idade para casar».⁵⁵ Algumas décadas mais tarde, em 1715, o padre Francisco de Macedo confiava a execução do seu testamento à irmandade, legando «a uma menina Inácia filha legítima neta do seu irmão Jacome Rodrigues de Lira e cunhada de Catarina Correia 800 taéis que estarão no cofre da Misericórdia para gastos sobre penhores de ouro e prata para se entregarem quando a menina tomar estado de casada ou quando tomar estado de religiosa de Santa Clara como ela quiser».⁵⁶ Registrem-se nestes como nos tipos testamentários anteriores esta generalizada preferência pelo diminutivo antroponímico destas meninas e acrescente-se ainda esta opção complementar em apoiar alternativamente um futuro matrimónio ou a entrada na vida religiosa que, nos casos femininos, se dirige sempre para as clarissas macaenses. Esta alternativa opcional tem ainda a vantagem de explicitar a faixa etária pueril destas mulheres, ainda suficientemente afastada de um acesso ao noviciado na segunda ordem dos Menores que, nos casos mais precoces, se concretizava entre os dez e catorze anos contra dotes generosos e estáveis.⁵⁷

Em contraste etário e mesmo simbólico, sempre que se recupera a noção de *moça* ou que se cruza num mesmo documento este termo com o de *menina* ganha-se com algum aproximado rigor distinções na categorização e circulação desta subalternidade social feminina destinada a movimentar-se no mercado matrimonial de Macau. Logo em 14 maio 1601, o testamento organizado por Luís de Figueiroa deixava através da Misericórdia a Isabel Figueiroa 150 cruzados para «ajuda do seu casamento», a Isabel Lopes 50 cruzados e a «Domingas moça» 5 cruzados, entregues a Isabel Lopes para andarem em risco.⁵⁸ A seguir, em 1604, as disposições testamentárias de António da Costa prescreviam dotações matrimoniais mais rigorosas. Para além de legar 100 taéis para apoiar o casamento de duas filhas de Lopo Vieira, o nosso testador confiava os rendimentos das suas casas à Misericórdia para promover o matrimónio de um Simão com uma «moça Catarina» e o casamento de um Francisco com uma «moça Marta». Caso estes «convidados» nubentes masculinos não acedessem a estes verdadeiros casamentos de alcoviteiro, as verbas dos dotes deveriam ser entregues pela Misericórdia às duas *moças* para «remédio do casamento delas».⁵⁹ Mais simples é o testamento depositado em 1607 por António Loureiro na Misericórdia de Macau, convidando a irmandade a vigiar o cumprimento de um legado oferecendo a «uma moça Ana que está em casa de Isabel Vilela filha de Álvaro Gonçalves, o barbeiro, 50 pardaus de esmola para casamento».⁶⁰ Cruzando as duas noções de *menina* e *moça*, pelo mesmo ano, o testamento da viúva Maria Nunes deixa através da Misericórdia de Macau «a uma menina Isabel filha de Joana, sua moça, que está em casa de Manuel Coelho meu genro 50 taéis de prata de seda para ajuda de seu casamento». Quando se acompanha a execução deste testamento consegue perceber-se que Joana havia sido uma antiga «bicha» de Maria Nunes, assegurando a sua alforria ao casar, mas mantendo-se no serviço doméstico da testadora que, depois, resolve também dotar a sua filha, a «menina Isabel». Este cruzamento das noções de *menina* e *moça* frequenta-se igualmente nas disposições do testamento de Pedro Ferreira, concluídas a 18 de Fevereiro de 1647, deixando através de depósito na Misericórdia de Macau a «uma menina de nome Inês de seis anos a quem deixa livre e 150 pardaus de reales e uma moça Maria casta Macassar para arriscar em viagem até casar».⁶¹

Estes conceitos de *menina* e *moça* distribuem distinções etárias e mesmo sócio-simbólicas, mas discriminam mal as situações estamentais de inferioridade social feminina: não se misturam excessivamente com as noções de «cativas» e «bichas», adjectivando também escassamente as situações de orfandade. Tendem, por isso, a funcionar como categorias com alguma autonomia nocional em que se associam dimensões etárias, familiares e sociais variadas, obrigando frequentemente estas fontes testamentárias a convocar outras categorias mobilizando já valores morais já também formas significativas de alianças clientelares em que parece ter assentado socialmente de forma significativa a sobrevivência destas peculiares famílias extensas de mercadores portugueses instalados em Macau. Multiplicando unidades domésticas abrigoando muitas crianças, jovens e mulheres em situação de subalternidade e dependência, estas famílias foram criando um verdadeiro sistema de rede clientelar em que alguns dos seus «nós» se entreteciam precisamente graças à circulação e alianças proporcionadas pelo poder de colocação no mercado matrimonial de Macau destas muitas situações de subalternidade social feminina. Cura-se de uma espécie de sistema da dádiva em que a circulação pela paisagem social destas mulheres em situação subalterna funcionava como um «presente» fundamental na movimentação dos capitais que, sob a forma de dotes, garantiam alianças de famílias e interesses a partir de um intercâmbio matrimonial.

Afilhadas e Donzelas

Sempre que esta produção testamentária encontra personagens poderosas associando poder senhorial e económico ampliam-se, mas também se especializam, os tipos de inferioridade feminina protegidos. Revisitando o testamento deixado à Misericórdia de Macau, a 24 de Março de 1630, por Frutuoso Gomes Leite, beneficiado régio com a fortaleza de Rachol e paço de S. Lourenço, encontram-se legados que se dirigem para as categorias femininas já identificadas, a par de outras verbas que se movimentam para apoiar o futuro matrimónio de jovens mulheres apresentadas como «afilhadas» do testador. Para além de legar à Santa Casa 700 pardaús para dote da «menina Antónia que está em minha casa», Frutuoso mobiliza também 100 patacas em pimenta no seu navio para ajudar a sua «afilhada filha de Maria Luís até casar com um homem português». A mesma categoria é preferida para a «ajuda do casamento» com 30 pardaús da sua «afilhada Maria». Por fim, distinguindo estes tipos de situação social feminina, Frutuoso Gomes Leite deposita ainda na provedoria da Misericórdia de Macau uns significativos 300 taéis para se investirem a riscos da terra, sendo a terça parte dos lucros para apoiar os dotes matrimoniais de «pobres orfãs e viúvas».⁶²

A rede de afilhadas de Frutuoso Gomes Leite sugere uma circulação social feminina de «afilhadas» perfeitamente enraizada desde o debutar do século XVII nas relações sociais das famílias de mercadores portugueses e luso-asiáticos instalados em Macau. O mercador Gonçalo da Cunha, por exemplo, dirigia à Santa Casa a 12 Julho de 1605 o seu testamento, reservando 300 taéis para dotar o casamento de cada uma das suas duas «afilhadas» filhas de Francisco da Cunha, legando também a outra sua «afilhada», filha de Bernardo de Araújo, 50 taéis para o seu matrimónio.⁶³ Sebastião Barroso organiza entre 1607 e 1608 o seu testamento,

convidando a Misericórdia macaense a acompanhar o legado de 500 taéis de *prata de seda* que deixava ao seu sobrinho Francisco de Espinosa, mas obrigando a irmandade em caso de falecimento do beneficiário sem filhos a encaminhar o legado para a sua «afilhada» e mulher «do dito meu sobrinho (...) para seu casamento».⁶⁴ Um caso de circulação de uma «afilhada» no interior de um mesmo espaço familiar, mas que procura em caso de viuvez apoiar o seu (re)casamento, sublinhando a importância social destas franjas femininas na reprodução do mercado matrimonial de Macau.

O testamento dirigido a 10 de Janeiro de 1615 por Cristovão Soares à irmandade da Misericórdia de Macau denuncia uma rede de afilhadas mais alargada. A abrir, à «filha de Rafael Almeida minha afilhada», legava «50 pardaus para casamento». A outra sua afilhada, «filha de Sebastião Fernandes», Soares deixava mais 50 pardaus para o dote do seu casamento. Para a «filha de Jorge Cerqueira minha afilhada» seguiam mais 50 pardaus para apoiar o seu futuro matrimónio. Uma outra sua afilhada, de nome Violante, «filha de João Fernandes e Maria Pires que está em casa de Jorge Cerqueira», haveria de receber também 50 pardaus. O documento testamentário explica que se tratava de uma orfã, à qual o testador «tenho dado para mandar ao Japão um pico de seda na qual tem ela já por sua conta 40 taéis que eu lhe dei, e ademais já lhe empresto outra vez para mandar a Japão este ano de 1614 donde trazendo nosso Senhor a salvamento lhe darão os ganhos de um pico de seda e 40 taéis com que ela entrou». Por fim, o testamento de Cristovão Soares contemplava ainda a sua escrava Madalena, obrigando-a a servir oito anos em casa de Pedro Soares e de sua mulher Cecília da Cunha, estipulando em seguida que «depois casará com um homem da terra ou que lhe bem parecer dando-lhe primeiro carta de alforria» para o que lhe deixava «20 pardaus e meio pico de seda e meio cate de seda que agora mando para o Japão».⁶⁵ Encontram-se três afilhadas a receber dotes no testamento de Francisco da Rocha, um soldado que morreu em Macau, a 10 Agosto de 1634. Somava a generosas fundações pias premiando as Misericórdias de Goa, S. Tomé, Cochim, Cananor, Barçalor e Macau, legados deixados ao colégio da Madre de Deus, aos Franciscanos e a Nossa Senhora do Rosário de Macau – apoiando esta confraria dominicana que viveu quase sempre à sombra do enorme controlo da circulação da caridade exercido pela Santa Casa –, a que se somavam ainda 100 patacas para a sua afilhada, «cunhada de Nuno Cacela para seu casamento», outras 100 patacas à sua afilhada, «filha mais velha de Manuel Godinho», mais umas derradeiras 100 patacas para a sua afilhada «filha de uma Catarina Ribeiro viúva».⁶⁶ Em contraste singular apresenta-se o legado testamentário depositado na Misericórdia em 23 de Novembro de 1638 por Agostinho Lobo, beneficiando a sua afilhada «Isabel de Almeida com 100 taéis de prata para risco nas viagens de Japão e Manila até se casar».⁶⁷

O único testamento feminino em que se documenta a utilização do termo «afilhada» remete para 10 de Novembro de 1624, da responsabilidade de Maria Fialho. Nesta data, a testadora legava à Misericórdia macaense 50 *pardaus de reales* para a sua «afilhada Maria filha de Miguel Fialho para casamento», ficando a interrogação de saber quem seria o parente da testadora pai desta sua «afilhada»: o seu falecido marido? Seja como for, estes exemplos acumulados são suficientes para sublinhar a grande importância social da circulação destas

«afilhadas» no interior das redes de influência e de clientela com que se procurava organizar e hierarquizar as famílias de mercadores portugueses instaladas no enclave. Ao mesmo tempo, estes casos ilustram a importância do controlo destas jovens em subalternidade social e a sua distribuição enquanto verdadeiro mercado nupcial estabelecendo modalidades tanto de dotação como de acesso ao casamento preferencialmente com «portugueses».

Ao estruturar esta circulação que deveria concluir-se no casamento, alguns testamentos singulares introduziam nestes processos de protecção da inferioridade social feminina outras categorias mobilizando outras identificações culturais e familiares. A 20 de Setembro de 1671, Belchior de Barros Pereira dirigiu à Misericórdia o seu testamento, deixando a sua «filha natural Maria de Barros uma boceta com jóias, a saber, uma gargantilha de diamantes, uma fita de diamantes e seus aljofres, um pensamento de diamantes bons, um plumero de diamantes, um prego de diamantes, uma cruz de diamantes, oito colheres e oito garfos, dois púcaros e dois pratos de prata, obra de Japão, um jarro e um prato de água das mãos obra de Manila, e um gumil de prata, um púcaro e um prato grande obra de Japão». Este documento em que se encontra a única referência estudada a uma «filha natural» permite sublinhar a importância dos capitais em alfaías que circulavam como dotes matrimoniais, neste caso a partir de ricas obras de ourivesaria realizadas no Japão e em Manila.⁶⁸ No testamento depositado na Misericórdia de Macau a 21 de Agosto de 1723 por Pascoal da Rosa, descobre-se um legado constituído pela terça parte dos seus bens que, a investir a ganhos do mar, deveria ser distribuído «em esmolas para meninas donzelas honradas ou sejam chinas ou místicas com declaração que as chinas não darão menos de 3 taéis e as místicas não darão menos de 5 taéis» para dote dos seus futuros casamentos.⁶⁹ Esta noção de *donzela* deverá associar-se a essa recorrente presença do conceito de castidade que fomos encontrando em vários documentos testamentários, procurando colocar no mercado nupcial de Macau jovens não apenas protegidas por dotes importantes, mas também social e moralmente prestigiadas pela sua virgindade, condição indispensável para o acesso a um matrimónio cristão.

MEDOS E POLÉMICAS

Interessa ainda sublinhar que as diferentes categorias de subalternidade feminina que fomos inventariando — *orfãs, viúvas, cativas, bichas, meninas, moças, afilhadas, filhas naturais* e *donzelas* — correspondem a formas tipológicas epocais de especializar a circulação pré-matrimonial de uma população feminina infantil e juvenil maioritariamente de origem chinesa e asiática quase sempre em situação de escravatura. As categorias epocais arroladas não deixavam de interferir na situação de completa ausência de protecção legal desta escravatura feminina, sugerindo algumas formas de direito e mesmo de acesso à alforria pela via de uma transmissão testamentária depositada ou beneficiando a Santa Casa da Misericórdia de Macau. A documentação investigada destaca também uma extensa circulação desta subalternidade feminina que concorria para estruturar formas de famílias extensivas com larga presença desta escravatura feminina chinesa e asiática que, mesmo quando se transmitia para serviços e se (re)vendia, era quase sempre colocada no mercado nupcial

de Macau sob a protecção de um dote com que se procurava atrair candidatos masculinos «portugueses», normalmente mercadores de origem portuguesa e de descendência euro-asiática ou outro pessoal entre serviços e gestão com fortes ligações aos tratos comerciais animados pelo enclave macaense. Este processo polimórfico de integração numa família extensa, de circulação em redes de clientelares e de estruturação de alianças matrimoniais projectadas por esta abundante escravatura feminina não se foi concretizando na história de Macau sem suscitar tanto medos como polémicas: medos face ao resgate de muitas «meninas» e «moças» chinesas, compradas pelos mais variados processos e frequentemente exportadas para outros mercados dos enclaves portugueses do «Estado da Índia»; polémicas tanto religioso-morais em torno da excessiva promiscuidade e aproveitamento sexual destas jovens mulheres quanto orbitando à volta das condições de poder político e social que enquadravam estes tráficos escravistas e a sua movimentação enquanto posição social na sociedade epocal local. São, por isso, conhecidas, e muito glosadas, as críticas de pendor ético que, em 1710, o jesuíta Francisco de Sousa dirigiu através dos prelos para esta excerbada movimentação de escravatura feminina asiática no interior dos enclaves portugueses orientais, sublinhando duramente que comprou os portugueses esta droga em várias províncias do Oriente com o pretexto de as fazerem cristãs e depois as trazem aos nossos portos, onde são de pouca utilidade à bolsa dos seus senhores e não sei de maior perigo às suas almas. Apenas têm hoje um pão para comer e cada um sustenta em sua casa um convento de mulheres com o título de tangedoras de música e outros mais ofícios todos escusados.⁷⁰

Acrescentemos a estas críticas de evidente sentido religioso, um texto documental tão importante como especialmente dirigido para confrontar a elite política e comercial portuguesa instalada negociadamente em Macau, procurando acautelar as implicações que esta larga circulação de escravatura feminina, sobretudo a de origem chinesa, poderia provocar nas próprias condições de sobrevivência da presença lusa no enclave. Trata-se de um texto que ficamos a dever à fina prosa do jesuíta Miguel do Amaral, provincial do Japão, organizando em 1715 uma cuidada memória manuscrita enviada ao governador e capitão-geral de Macau. Neste documento criterioso, o responsável jesuíta procura discutir com alguma atenção polémica a larga circulação e trato de *meninas e moças* chinesas que os mercadores portugueses instalados no território macaense distribuíam pelos outros enclaves coloniais do «Estado da Índia», nomeadamente através de Goa. Neste atemorizado texto memorial, Miguel do Amaral começa por destacar o gravíssimo risco que a mesma cidade corre de sua ruína por causa de se comprarem e levarem para Goa ou para qualquer outra parte fora da China moças e meninas chinesas.⁷¹

Não se pense que esta memória se abre com esta declaração forte para desenvolver um comprometido debate em torno da sorte destes grupos em situação de profunda subalternidade e explorações sociais. Em rigor, o texto do provincial do Japão não dirige qualquer atenção capaz de, mesmo perdida entre caridade e misericórdia cristãs, denunciar a situação de escravatura destas crianças, jovens e mulheres, privilegiando preocupar-se centralmente com essa outra sorte superior da presença portuguesa e católica no enclave de Macau. Com efeito, o problema maior discutido nesta memória prende-se com a frágil estrutura política

da fixação cristã no território num contexto em que o programa de construção da «cidade cristã» do Sul da China enfrentava as desconfianças e pressões do imperador Kangxi nesse conhecido ambiente da polémica dos *ritos sínicos*,⁷² tema normalmente perspectivado a partir de uma posição religiosa quando desvenda com clareza uma funda questão de poder. Isso mesmo é claramente compreendido pelo nosso jesuíta que decide na sua memória remeter a V.Sra. no papel incluso a cópia em letras sínicas de uma lei do imperador Kamhi (*Kangxi*) actualmente reinante juntamente com a versão da mesma lei na língua portuguesa: não é esta lei aquela antiquíssima que refere o P. Pai dos Cristãos no seu papel; mas é outra lei muito moderna do dito reinante Imperador, a qual compreende a todas as pessoas naturais da China, homens e mulheres, meninos e meninas e diz que se alguém as vender a estrangeiros para fora da China ou aos rebeldes dentro nela, sendo a venda feita à força, e havendo por ocasião dela mortes ou feridas, morra o vendedor degolado (que é a pena mais grave de morte na China), se porém o vendedor fizer a tal venda não por força mas por engano traça ou indústria seja o mesmo vendedor morto com garrote; o Mandarim do civil consentiense seja deposto do ofício; e o Mandarim da milícia também consentiense vá governar os desterrados no desterro mais rigoroso e todos os mais também consentienses na mesma venda sejam desterrados.⁷³

Esta «nova» legislação dura do imperador Kangxi, seguindo a argumentação de Miguel do Amaral, não se encontrava a ser devidamente atendida em Macau, ignorância que poderia gerar consequência graves para o futuro da presença portuguesa no enclave. O padre provincial, agora instalado no território, sublinha em continuação na sua memória que os meninos e meninas que os Chinas trazem a vender a Macau e os portugueses nestes anos levam para Goa sejam vendidas por engano, traça ou indústria (além de outras notícias que eu tenho certas e exprimentais) consta do testemunho do Pe. Joseph Monteiro, Bispo eleito de Nankim, que tem mais de 30 anos de missionário na China, esteve em Macau por vezes, e há mais de 8 anos reside em Cantão donde agora ultimamente me escreveu.⁷⁴

A seguir, esta memória esclarece precisamente que o trato de crianças, jovens e mulheres chinesas constituía uma actividade comercial importante em Macau e que a sua tolerância pelos poderes imperiais dependia directamente dos limites da sua extensão e exportação. De qualquer forma, estes grupos femininos saíam regularmente de Macau em situação de escravatura para serem vendidos depois em Goa, infringindo claramente as leis imperiais que, de acordo com as informações de Miguel do Amaral, impediam estes tráficos aos estrangeiros. O tema mostra-se absolutamente decisivo para o futuro de Macau, sublinhando o jesuíta que, para que se conserve esta cidade neste tempo que o imperador tem entrado em tão grandes desconfianças contra todos os europeus por causa das controvérsias dos ritos sínicos, é sumamente necessário que os Portugueses de Macau não façam cousa alguma de que possam justamente ser acusados ao mesmo Imperador como quebrantadores das leis do império, porque se lá for alguma desta acusações se seguirá dela a ruína desta cidade e de todas as missões, pois é certo que a única causa de não estar arruinado é o bom conceito que o imperador tem de que os Portugueses lhe são fiéis e observam as suas leis e costumes do Império; se porém mudar este conceito por alguma acusação que lhe vá dos mandarins

executará certamente as ameaças que tem ultimamente feito em vários decretos seus de desterrar da China todos os europeus portugueses e não portugueses.⁷⁵

A estreita dependência de Macau do poder imperial chinês era frequentemente infirmada por diferentes estratégias de corrupção dos poderes dos mandarinatos locais. Miguel do Amaral procura, porém, criticar os investimentos continuados dos poderes «portugueses» da cidade neste tipo de estratégias, tão excessivos como falíveis, lembrando que nem podemos fiar-nos na benevolência ou em preitas que se dêem ao Mandarin da Casa Branca ou na sua promessa de dissimular, se é que na verdade prometeu isso, como se diz, e do que muito se duvida, podendo ser equívocação do intérprete; porque se algum destes Chinas de Macau por esta ou aquela causa fizer ao mesmo Mandarin acusação jurídica contra os portugueses por levarem para Goa as ditas moças e meninas chinas ainda que o Mandarin queira dissimular, não pode; porque o mesmo será dissimular então que perder o Mandarinato. Quanto mais que os chinas acusadores, sabendo que o dito Mandarin é benévolo aos portugueses, ou está peitado por eles, irão certamente fazer a acusação a outro Mandarin não benévolo, mas averso aos mesmo portugueses.⁷⁶

Em continuação, a memória do jesuíta revisita mesmo algumas destas estratégias de investimento na colaboração e silêncio dos mandarins territoriais, rememorando os generosos gastos que a cidade se viu obrigada a dispendir para continuar a manter o comércio de escravas chinesas para Manila:

Antigamente, fiando-se por uma parte os portugueses de Macau, como agora, em não os acusarem os Chinas aos Mandarins, e por outra experimentando o grande lucro das meninas e moças chinas vendidas em Manila, as levaram para lá a vender vários anos, até que um deles foram acusados disso aos Mandarins, e para que eles não avisassem disso ao Imperador, e se arruinasse totalmente a cidade despendeu ela com os Mandarins mais de 20 mil taéis. Referiam esta história os Macaenses antigos, a qual se lia também em papéis que se conservam no cartório do Senado, e poderá ser que ainda lá se achem estes papéis, ou pelo menos as provisões dos Senhores Vice Reis daquele tempo que, fazendo menção da mesma história, proibiram severamente aos Macaenses o levarem as moças e meninas chinas para fora da China; também creio se acharão nos livros das despesas da cidade daquele tempo, quanta foi a prata, que então se deu aos Mandarins pela dita causa.⁷⁷

Apesar de revisitar um caso sublinhando a centralidade do investimento e especialização mercantis de Macau também em matéria de tratos escravistas, o exemplo do comércio com Manila parecia ao padre Miguel do Amaral absolutamente irrepetível: nem a cidade possuía agora capitais suficientes para obter a colaboração ou, pelo menos, o silêncio dos mandarins como estes não pareciam no contexto presente absolutamente confiáveis:

E na verdade para em semelhantes casos tão graves se conseguir dos Mandarins que atabassem tudo e não façam aviso ao imperador serão necessários 20 e 30 mil taéis porque como são muitos os Mandarins e não se fiam uns nos outros é necessário tapar as bocas a todos, e cada um dos maiores que são o *Vice Rei* e o *Suntò* senão hão-de contentar com menos de cinco e seis mil taéis e ainda que cada um dos inferiores se contentará com menos, como porém são tantos, virá toda a quantia a montar a 20 e 30 mil taéis; e pode

também suceder que entre eles haja alguns que com nenhuma prata se contente por esperar que mostrando-se zeloso do Império e fiel ao Imperador será promovido a Mandarinado maior, donde tirará lucros sem comparação muito maiores, do que a quantia de prata que os Macaenses lhe podem dar; no qual caso bastará este só Mandarin para todos os outros não poderem atabafar a acusação, mas serão obrigados também eles a darem da sua parte aviso ao Imperador.⁷⁸

Conclui, por isso, o jesuíta a sua memória colocando inteiramente nas mãos do governador português de Macau a concretização de uma saída política. Convidando o responsável político a «pesar na balança da recta razão» todos os diferentes factores da questão, especialmente os que cruzavam os lucros do trato aos seus embaraços políticos, o texto memorial termina inconclusivamente voltando a sublinhar alarmadamente «que não suceda uma tão grande desgraça no tempo de Vossa Senhoria que tão fielmente com tanto acerto, prudência e benignidade governa esta cidade».⁷⁹ O que se figura mais relevante neste texto é a perspetivação da larga movimentação escravista instalada e intermediada através de Macau como um problema também da sobrevivência da presença portuguesa no enclave, ao mesmo tempo que não se mobilizam quaisquer ideias críticas em relação à legitimidade social e ética destes tratos. A escravatura feminina, sobretudo de origem chinesa, tinha-se tornado elemento fundamental na estruturação de parentescos «portugueses» e «cristãos» do território, criando uma dinâmica social incontornável tanto na organização familiar quanto na sua reprodução através do matrimónio. As críticas do provincial jesuíta não se dirigem para o tráfico e a mobilização desta subalternidade social feminina na reprodução da presença portuguesa em Macau, apenas se preocupando em acautelar os excessos na sua comercialização fora do enclave, convidando as autoridades locais a disciplinarem os movimentos destes tráficos exclusivamente ao interior da sociedade macaense. Apesar destes limites, esta memória tem a indiscutível vantagem de sublinhar que, sem essas «meninas» e «moças» chinesas e asiáticas, é muito difícil pensar e, mais ainda, perceber a extraordinária aventura da difícil sobrevivência de famílias «portuguesas» em Macau, um tema definitivamente vazado em estratégias sociais de poder, circulação e reprodução parental, mas não definitivamente explicável através dessas ideias «essencialistas» remetendo para uma geral capacidade «especial» de adaptação dos «portugueses» às sociedades tropicais. Quanta se começa a investigar a formação dos mercados nupciais e matrimoniais de Macau, entre os séculos XVI e XVIII, rapidamente se descobre que sobra em tráficos escravistas, exploração e controlo sociais da subalternidade feminina chinesa e asiática o que, no tempo e espaço sociais próprios, rigorosamente não existe sob quaisquer formas de «igualdade racial», «mistura inter-étnica» e «multiculturalismo». Estas interpretações pejadas de anacronismos e de construções ideológicas não são apenas *a-sociais*, como se mostram ainda em sede de investigações especializadas de história social absolutamente *a-históricas* para descrever e interpretar algumas das estratégias sociais que, como a circulação matrimonial da subalternidade feminina, foram demoradamente exploradas para permitir a lenta edificação de estranhas famílias e alianças que concorreram para a sobrevivência também social de uma presença «portuguesa» em Macau.

Notas e Referências

- ¹ Doutorado com Agregação. Presentemente investigador e Bolseiro do Instituto Cultural de R.A.E. de Macau.
- ² Sobre os diferentes temas da circulação feminina clandestina, prostituição e figuras de mulheres nos espaços da expansão marítima portuguesa e, mais especializadamente, sobre a movimentação de orfãs remetidas do reino, veja-se, por todos, a obra referencial de COATES, Timothy J. – *Degredadas e Orfãs: colonização dirigida pela coroa no império português (1550-1755)*. Lisboa: CNCDP, 1998. Alguns estudos mais parcelares e limitados podem ainda consultar-se com vantagens em *Mulheres no mar salgado*, «Oceanos», 21 (Janeiro-Março de 1995).
- ³ Uma primeira abordagem deste tema encontra-se em SOUSA, Ivo Carneiro de – *A Misericórdia de Macau: caridade, poder e mercado nupcial*, in «Revista de Cultura», International Edition, Macau, nº 14 (Abril/April 2005), pp. 26-41.
- ⁴ BOXER, Charles R. – *Fidalgos no Externo Oruiente*. Macau: Fundação Oriente – Museu e Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1990, capítulo XII, I – «*Muitsai*» em Macau, pp. 227-245.
- ⁵ Arquivo Histórico de Macau (AHM)/Santa Casa da Misericórdia (SCM)/300, fls. 35-36v. [1532, Outubro, 18 – Goa]
- ⁶ AHM/SCM/300, fls. [1549, Setembro, 27 – Goa]
- ⁷ AHM/SCM/300, fl. 46. [1564, Abril, 22 – Goa]
- ⁸ AHM/SCM/300, fls. 44v.-45. [1598, Setembro, 21 – Goa]
- ⁹ É o caso do trabalho tão extenso como referencial de FORJAZ, Jorge – *Famílias Macaenses*. Macau: Fundação Oriente & Instituto Cultural de Macau, 1996. Em termos gerais, os três exaustivos volumes desta apreciada publicação, inventariam famílias sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII e princípios do século XIX, seguindo as limitações cronológicas das fontes pesquisadas, nomeadamente dos registos paroquiais das igrejas das freguesias de Macau. Em contraste, os testamentos depositados na Misericórdia de Macau permitem ampliar e recuar cronologicamente este tipo de investigações até, pelo menos, ao princípio da década de 1590.
- ¹⁰ *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627* (ed. de Leonor Diaz de Seabra e intr. de Ivo Carneiro de Sousa). Macau: Universidade de Macau, 2003.
- ¹¹ *Compromisso...*, ob. cit., p. 89.
- ¹² AHM/SCM/98, *Livros de Sessões das Actas da Mesa*, 1743-1780; AHM/SCM/303, *Misericórdia de Macau, Testamentos*, 1667-1737.
- ¹³ AHM/SCM/302, fl. 5.
- ¹⁴ AHM/SCM/302, fl. 6.
- ¹⁵ AHM/SCM/302, fl. 6.
- ¹⁶ AHM/SCM/302, fl. 6v.
- ¹⁷ AHM/SCM/303, fl. 2.
- ¹⁸ AHM/SCM/302, fl. 22v.
- ¹⁹ AHM/SCM/277, fl. 30.
- ²⁰ AHM/SCM/277, fl. 31.
- ²¹ AHM/SCM/303, fl. 7.
- ²² AHM/SCM/303, fl. 9.
- ²³ AHM/SCM/303, fl. 11; AHM/SCM/302, fl. 75v.
- ²⁴ AHM/SCM/302, fl. 13.
- ²⁵ AHM/SCM/302, fls. 39v.-40.
- ²⁶ AHM/SCM/303, fl. 1.
- ²⁷ AHM/SCM/302, fl. 16.
- ²⁸ AHM/SCM/277, fl. 32.
- ²⁹ AHM/SCM/302, fl. 37v.
- ³⁰ AHM/SCM/302, fl. 62v.
- ³¹ AHM/SCM/303, fl. 3; AHM/SCM/302, fl. 71.
- ³² AHM/SCM/277, fl. 18.
- ³³ AHM/SCM/303, fls. 4-4v.
- ³⁴ AHM/SCM/302, fls. 7-7v.
- ³⁵ AHM/SCM/302, fl. 9v.
- ³⁶ AHM/SCM/302, fl. 10.
- ³⁷ AHM/SCM/302, fl. 12.
- ³⁸ AHM/SCM/302, fl. 34.
- ³⁹ AHM/SCM/302, fl. 32.
- ⁴⁰ AHM/SCM/302, fls. 14v.
- ⁴¹ AHM/SCM/302, fls. 28v.-29.
- ⁴² AHM/SCM/302, fl. 32.
- ⁴³ AHM/SCM/302, fl. 31.

⁴⁴ AHM/SCM/302, fl.36.

⁴⁵ AHM/SCM/302, fl.33v.-34.

⁴⁶ AHM/SCM/302, fls.34v.-35v.

⁴⁷ AHM/SCM/302, fl.52v.

⁴⁸ AHM/SCM/277, fl. 13.

⁴⁹ Utilizamos esta noção no sentido de «mentalidade mercantil» a partir da obra de BEC, Christian – *Les Marchands écrivains affaires et humanisme à Florence (1375-1434)*. Paris-La Haye: Mouton, 1967. Este conceito remete ainda para o trabalho clássico de RENOARD, Yves – *Les Hommes d’Affaires Italiens du Moyen Age*. Paris: Armand Colin, 1968. A investigação das características formativas desta «mentalidade mercantil» do Sul da Europa e do Mediterrâneo no período final da Idade Média e durante o Renascimento está por fazer entre os grupos de mercadores portugueses que se movimentaram no contexto da expansão portuguesa. A obra que procura sugerir algumas aproximações a este tema é o trabalho fundamental de GODINHO, Vitorino Magalhães – *Mito e Mercadoria, Utopia e Prática de Navegar (séculos XIII-XVIII)*. Lisboa: Difel, 1990.

⁵⁰ AHM/SCM/302, fl.14.

⁵¹ AHM/SCM/302, fl. 4v.

⁵² AHM/SCM/302, fl.19.

⁵³ AHM/SCM/302, fl.27v.

⁵⁴ AHM/SCM/302, fls.9-9v.

⁵⁵ AHM/SCM/302, fl.55v.

⁵⁶ AHM/SCM/302, fl.71v.

⁵⁷ TEIXEIRA, Manuel – *As Clarissas*, in «Macau e a sua Diocese». Vol. III, Macau: Tipografia Soi Sang, 1956-1961, pp. 483-510.

⁵⁸ AHM/SCM/302, fl. 8v.

⁵⁹ AHM/SCM/302, fl.10v.

⁶⁰ AHM/SCM/302, fl.12v.

⁶¹ AHM/SCM/302, fl.38.

⁶² AHM/SCM/277, fl. 32; AHM/SCM/302, fls.60-62.

⁶³ AHM/SCM/302, fl.11.

⁶⁴ AHM/SCM/302, fl.12v.

⁶⁵ AHM/SCM/302, fls.18-18v.

⁶⁶ AHM/SCM/302, fl.33.

⁶⁷ AHM/SCM/302, fl.36.

⁶⁸ AHM/SCM/302, fls.40-40v.

⁶⁹ AHM/SCM/303, fl.8.; AHM/SCM/302, fls.74v.-75.

⁷⁰ SOUSA, Francisco de – *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos Padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*. Lisboa : na Oficina de Valentim da Costa Deslandes, 1710 (ed. de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmãos, 1978).

⁷¹ Biblioteca da Ajuda (BA), Ms. Av. 54-X-19, nº1, fl.1.

⁷² A principal colecção documental sobre o tema dos «ritos chineses» durante o império de Kangxi encontra-se organizada e publicada por SALDANHA, António Vasconcelos de – *De Kangxi para o Papa, pela via de Portugal. Memória e Documentos relativos à intervenção de Portugal e da Companhia de Jesus na questão dos Ritos Chineses e nas relações entre o Imperador Kangxi e a Santa Sé*. Macau: IPOR, 2002, 3 vols. A memória do jesuíta Miguel do Amaral não se encontra publicada nesta vasta antologia documental.

⁷³ BA, Ms. Av. 54-X-19, nº1, fl.1.

⁷⁴ BA, Ms. Av. 54-X-19, nº1, fl.1.

⁷⁵ BA, Ms. Av. 54-X-19, nº1, fls.1-1v.

⁷⁶ BA, Ms. Av. 54-X-19, nº1, fl.1v.

⁷⁷ BA, Ms. Av. 54-X-19, nº1, fl.1v.

⁷⁸ BA, Ms. Av. 54-X-19, nº1, fl.1v.-2.

⁷⁹ BA, Ms. Av. 54-X-19, nº1, fl.2-2v.